

University of Groningen

Gelijkheidspolitiek, verschilpolitiek, en de ironische conditie van vrouwelijkheid. De cultuurfilosofische missie van feministische politieke filosofie

Vega, J.A.

Published in:
EPRINTS-BOOK-TITLE

IMPORTANT NOTE: You are advised to consult the publisher's version (publisher's PDF) if you wish to cite from it. Please check the document version below.

Document Version
Publisher's PDF, also known as Version of record

Publication date:
2000

[Link to publication in University of Groningen/UMCG research database](#)

Citation for published version (APA):

Vega, J. A. (2000). Gelijkheidspolitiek, verschilpolitiek, en de ironische conditie van vrouwelijkheid. De cultuurfilosofische missie van feministische politieke filosofie. In *EPRINTS-BOOK-TITLE* (blz. 31). Rudolf Agricola Instituut, Rijksuniversiteit Groningen.

Copyright

Other than for strictly personal use, it is not permitted to download or to forward/distribute the text or part of it without the consent of the author(s) and/or copyright holder(s), unless the work is under an open content license (like Creative Commons).

The publication may also be distributed here under the terms of Article 25fa of the Dutch Copyright Act, indicated by the "Taverne" license. More information can be found on the University of Groningen website: <https://www.rug.nl/library/open-access/self-archiving-pure/taverne-amendment>.

Take-down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

Downloaded from the University of Groningen/UMCG research database (Pure): <http://www.rug.nl/research/portal>. For technical reasons the number of authors shown on this cover page is limited to 10 maximum.

Gepubliceerd in M. Van Dijk, H. Hoekstra, J. Klok, M. van Tilburg, J. Vega, *De ideologieën voorbij? Vijftig jaar na Le deuxième sexe*, Rudolf Agricola Instituut, Rijksuniversiteit Groningen, 2000.

**GELIJKHEIDSPOLITIEK, VERSCHILPOLITIEK, EN DE IRONISCHE CONDITIE VAN VROUWELIJKHEID:
DE CULTUURFILOSOFISCHE MISSIE VAN FEMINISTISCHE POLITIEKE FILOSOFIE.**

Judith A. Vega

Is De Beauvoir nog relevant? De termen die samen de titel van deze studiedag vormen zetten aan tot een origineel spoorzoeken in het feministisch-theoretische hoofdwerk van Simone de Beauvoir, *De Tweede Sekse*. In dit boek wilde ze de bewustzijnsfilosofie die het existentialisme is herschrijven om ‘geseksueerde’ bewustzijn in beeld te brengen, en de verhouding van subject tot object als model van de sekseverhouding op te voeren. De Beauvoir zag het subject-worden van vrouwen bemoeilijkt door hun historisch en sociaal bepaalde Ander-zijn, ten opzichte van mannen, en binnen een mannelijk perspectief waarin de man de subjectstatus voor zich opeist. Die situatie van de vrouw-als-Ander beperkt haar vermogen van haar leven een vrijheidsproject te maken waarin ze het immanente, tot het lichamelijke en niet-bewuste beperkte, bestaan kan ontstijgen (transcenderen). Het onderwerp van onze studiedag is ‘openbaarheid, missies, en gender’. Die titel bevat de interessante veronderstelling dat De Beauvoirs studie over de vrijheid, of liever onvrijheid, van vrouwen zich niet tot een bewustzijnsfilosofie beperkt, maar ook iets te zeggen heeft over de vrijheid van vrouwen specifiek met betrekking tot het publieke leven. Er wordt verondersteld dat het werk minstens mede handelt over de relatie tussen sekse en openbaarheid. De titel bevat voorts een vraag, en die veronderstelt dat het werk een verband tussen feminisme en ideologie illustreert. Hier aarzelen we tussen twee mogelijke suggesties: ofwel *De Tweede Sekse* is een specimen van feministische ideologie – een in zijn soort gedateerde missie, ofwel het boek is een proeve van feminisme dat zich juist verzet tegen ideologieën – een feminisme dat de Grote Verhalen voorbij wil.

De vraag in de titel draagt deels de sporen van een welbekende receptie van het werk van De Beauvoir. Immers, de belangrijkste bezwaren die haar existentialistische benadering van het ‘probleem’ van ‘de tweede sekse’, van vrouwelijkheid, steeds weer

ontmoette richtten zich tegen het verondersteld ideologische karakter ervan. Wat in De Beauvoirs benadering tot ‘probleem’ was bestempeld was de veroordeling van vrouwen tot hun lichaam, hun historisch en fenomenologisch bepaalde gebrek aan vermogen tot transcendentie van het lichamelijke leven, en daarmee tot leven in vrijheid. Bovendien bood ze een naïeve ‘oplossing’ in een socialistische hervorming van de maatschappij. Met de opdracht tot transcendentie van het lichamelijke leven die het Sartriaanse existentialisme impliceerde, was het project voor de vrijheid van vrouwen een typisch ‘mannelijke’ maatstaf gegeven. *De Tweede Sekse* vormt een kritiek van de ideologie van vrouwelijkheid – een groot deel van het boek betreft een kritische bespreking van mythen van vrouwelijkheid. De Beauvoir zou echter zelf een mannelijkheidsideaal hanteren in haar invulling van subjectiviteit, en de noodlottige verbinding van vrouwen met het private en het lichamelijke inruilen voor een ‘mannelijke’ vorm van vrijheid.

Maar we kunnen de vraag in de titel van ons seminar ook opvatten als een uitnodiging om met die receptie te breken. Ze reikt de mogelijkheid aan dat De Beauvoirs werk bij uitstek kan worden gelezen als ideologiekritiek, als een betoog over vrijheid dat zich niet bekent tot een specifieke invulling van ideologische aard. De verschillende interpretaties van haar werk die ik hieronder bespreek begrijpen haar denken in die geest. Die lezing van haar werk is meteen de ouverture tot het beargumenteren dat onze eerste vooronderstelling inderdaad een interessant perspectief oplevert voor het formuleren van De Beauvoirs actuele relevantie.

De geleverde zoektermen suggereren dat *De Tweede Sekse* niet alleen het existentialistische verhaal zou zijn over de rol van sekse in de verhouding van lichaam en bewustzijn, en van subject en object. In het werk zou ook een politiek-filosofisch verhaal te vinden zijn over het publieke leven van sekse. Dit is een uitgangspunt dat het denken van De Beauvoir enigszins losweekt van de na-oorlogse existentialistische context, en de mogelijkheid biedt haar denken te vergelijken met dat van hedendaagse feministische politiek filosofes. Ik wil hieronder een paar van zulke vergelijkingen opperen, en De Beauvoirs werk relateren aan discussies in het laatste decennium over de plaats van gelijkheid en verschil in praktijken van burgerlijke participatie en van rechtvaardigheid. Zowel De Beauvoir als de betreffende filosofes thematiseren hoe cultureel verschil de vooronderstelling van burgerlijke gelijkheid in die praktijken

compliceert, maar ook confronteren ze de verschilpolitiek, of identiteitspolitiek, die uit die vaststelling volgt met een volgende complicatie: de problematiek van betekenisgeving aan identiteit. Vervolgens wil ik een relatie leggen tussen deze kwesties en mijn eigen onderzoek naar de inzichten bij Verlichtingsdenkers in het ambivalente of ironische bestaan van vrouwelijkheid – tussen gelijkheid en verschil.

Om deze exercities in te leiden bespreek ik eerst drie interpretaties van *De Tweede Sekse*: die van Judith Butler, Elizabeth Fallaize en Karen Vintges.

Gender als vrijheidsproject: participatie in een culturele situatie

Er spookt ons, de academie, en de rest van de maatschappij al vijftig jaar die ene zin hardnekkig door het hoofd: De Beauvoirs “Men wordt niet geboren als vrouw, men wordt een vrouw” (“*On ne naît pas femme, on le devient*”). Judith Butler neemt in 1987 die zin als uitgangspunt voor een lezing van *De Tweede Sekse* die het geijkte bezwaar tegen De Beauvoirs veronderstelde veronachtzaming en afkeer van het lichaam weerlegt. Volgens haar ontworstelt *De Tweede Sekse* het denken over sekse aan het oppositionele denkkader van het existentialisme.

Sartre's existentialisme becommentarieert de Cartesiaanse tweedeling tussen bewustzijn en lichaam, maar blijft zelf een hiërarchie hiertussen hanteren. Sartre's bekende leerstuk luidt dat de opdracht tot transcendentie, tot het ‘*pour-soi*’ zijn, steeds wordt teruggetrokken door de menselijke neiging tot het ‘*en-soi*’ zijn, het immanente bestaan dat de ‘kwade trouw’ vertegenwoordigt, een ontkenning van verantwoordelijkheid voor het bestaan. Bij Sartre bestaat er geen bewustzijn los van het lichaam. Hij maakt het werkwoord overgankelijk en schrijft: “het bewustzijn bestaat zijn lichaam” – het bewustzijn is dus tegelijk belichaamd en transcendent. Maar het bewustzijn staat als het beweeglijke *être pour-soi* altijd tegenover het statische *être en-soi* – het heeft de status van het ‘niets’ (*le néant*) dat het al volle, van betekenis doordrenkte zijn een eigen betekenis moet gaan geven. Waar men noodzakelijk zijn lichaam ‘leeft’, luidt de formulering voor het te ontwikkelen vrijheidsproject, het ‘jezelf kiezen’, toch vooral ‘voorbij’ het lichaam zijn.

Volgens Butler is De Beauvoir een consequenter anti-Cartesiaan dan Sartre. Haar werk laat zien dat het streven ‘voorbij’ het lichaam te zijn berust op een misleide notie van autonomie, ontwikkeld vanuit een mannelijk perspectief dat zijn eigen niet-

belichaamde bestaan veilig stelt via het tot Ander maken van de vrouw door haar met de sfeer van het lichaam te identificeren. De Beauvoir radikaliseert en concretiseert het idee van belichaamde identiteit in haar studie van de seksuering ervan. Gender valt bij haar noch volgens Cartesiaans model onder een het lichaam transcenderend bewustzijn, noch volgens existentialistisch model onder wat ‘voorbij’ het lichaam gekozen wordt.

Door gender aan de kant van ‘worden’ in plaats van ‘zijn’ te plaatsen, maakt haar beroemde zin culturele van natuurlijke gender los. De Beauvoir wil gender ‘als project’ zien, als het effect van een hoeveelheid handelingen waardoor de vrijheid van de mens zich kan realiseren. Butler beschouwt De Beauvoirs existentialistische benadering als een specifieke theorie van gender zelf: we worden een cultureel zelf, maar waren ook vanaf het begin al een cultureel zelf. De Beauvoir neemt van het existentialisme de ontologische noodzakelijkheid over dat belichaamd bestaan een worden is, maar:

the tension in her theory does not reside between being ‘in’ and ‘beyond’ the body, but in the move from the natural to the acculturated body. That one is not born, but rather becomes, a woman does not imply that this “becoming” traverses a path from disembodied freedom to cultural embodiment. Indeed, one is one’s body from the start and only thereafter becomes one’s gender. The movement from sex to gender is internal to embodied life, a sculpting of the original body into a cultural form. (Butler 1987, 130-31)

Men wordt een vrouw, maar dit vrouw worden is niet een ontwikkeling *naar* een culturele belichaming, noch is er een precieze oorsprong of determinatie van gender in lichaam, geschiedenis, of psyche: er is alleen het belichaamde leven dat een cultureel proces is – lichamen die onophoudelijk culturele, en geseksueerde, vormen aannemen. Butler stelt dat De Beauvoir een alternatief ontwikkelt voor het polariteitsdenken waarin mannen voorbij het lichaam en vrouwen slaaf van het lichaam zijn in de notie van het lichaam als een ‘culturele situatie’, een veld van interpretatiemogelijkheden. Het lichaam is de plaats van het proces waarin gegeven interpretaties die lichamelijke stijl al bepaald hebben opnieuw geïnterpreteerd worden. In deze benadering van

belichaamde identiteit wordt gender een veld van culturele mogelijkheden: een functie niet van anatomie, maar van de mogelijke toepassingen ervan. De consequentie van De Beauvoirs formulering is volgens Butler dat de relevantie van het onderscheid tussen *sex* en *gender* in twijfel is getrokken: in het perspectief van het lichaam als culturele situatie en het niet ‘zijn’ maar ‘worden’ van gender bestaat het natuurlijke lichaam alleen als artefact.

Butler signaleert de ambiguïteit die in De Beauvoirs formulering van die artificiële status van gender zit: vrouw worden hoort tegelijk bij culturele constructie en keuze. De Beauvoir maakt gender tot de lichamelijke *locus* van culturele betekenissen die zowel ontvangen als vernieuwd worden: gender wordt gemaakt in het verkeer tussen culturele bepaling en keuze. Butler stelt dat De Beauvoir in haar analyse van vrouwenonderdrukking de mechanismen onderzoekt van toeëigening (*appropriation*) en handelingsmogelijkheid (*agency*): haar onderzoek betreft de aard van de “individuele participatie” in onderdrukking. (Butler 1987, 132) We mogen samenvatten dat die participatie in gender dan geconceptualiseerd is als de (noodzakelijke) handeling van interpretatie van je bestaan als een bepaald (geseksueerd) lichaam.

Heeft die participatie, die in principe ‘slechts’ een ontologische onontkoombaarheid beschrijft, ook een normatieve lading? Meerdere feministische commentatoren hebben geconstateerd dat een cruciaal verschil tussen Sartre en De Beauvoir ligt in haar uitwerking van de existentialistische vrijheidsfilosofie op het vlak van het morele handelen. Auteurs als Elizabeth Fallaize (1988) en Karen Vintges (1992) benadrukken de politiek-ethische inzet van De Beauvoirs denken. Fallaize ziet in de belangstelling voor een substantiële moraal die al uit De Beauvoirs vroege essays blijkt een amendering van Sartre’s slechts filosofisch beargumenteerde notie van (ontologische) vrijheid. Die – in principe amorele – vrijheid impliceert bij Sartre voorts een principieel conflictueuze verhouding met andere bewustzijnen: de ander bedreigt onze vrijheid van bewustzijn door ons via zijn blik potentieel weer tot object, een *en-soi*, te maken. De Beauvoir heeft in haar werk een centrale plaats gereserveerd voor het denken over moraal, die bij haar niet bestaat als een hoeveelheid gegeven imperatieven of doelen, maar ontstaat in en uit de realiteit van het handelen. Het authentieke individuele project zal ontstaan uit de reflectie en het handelen van het

individue. Moraal is voor haar juist “de triomf van vrijheid”, waarbij ze een onderscheid maakt tussen vrijheid en macht. Iemands vrijheid mag ongelimiteerd zijn, iemands macht niet – juist omdat het bestaan van anderen hier grenzen aan zet, en niet alleen in zijn hoedanigheid als ‘obstakel’. In *De Tweede Sekse* historiseert en contextualiseert ze dat standpunt, en bespreekt ze de situatie van de vrouw als een situatie van ernstige begrenzing van het individuele vrijheidsproject. Maar vooral in haar romans zal ze de inhoud van vrouwenrollen en handelings(on)mogelijkheden focus van onderzoek maken.

Vintges bespreekt De Beauvoirs feminisme als een commentaar tegelijkertijd op de algemene structuur van Sartre’s conceptualisering van bewustzijn, lichaam, en vrijheid, en op zijn eigen getormenteerde vrouwbeelden. Bij Sartre zijn transcendentie en immanentie netjes geseksueerd: vrouwen staan – inderdaad – aan de kant van het *en-soi*, en het lichaam dat getranscendeerd moet worden is expliciet een vrouwelijk lichaam. In *De Tweede Sekse* is het afzetpunt niet het vrouwelijk lichaam, maar de traditionele situatie van de vrouw. Hoewel De Beauvoir het soms heeft over vrouw-zijn als lot, zijn andere aspecten van haar werk juist een commentaar op de twee Sartrianse ‘zijnsvormen’. De Beauvoir vervangt de tegenstelling tussen bewustzijn en lichaam door een tegenstelling tussen twee vormen van beleving van het lichaam: als biologisch gegeven, of als gesitueerd lichaam. Bij haar is het lichaam geen ding of oorzaak van immanent bestaan, maar altijd een geleefde, belichaamde werkelijkheid. *De Tweede Sekse* behelst vooral een gedreven oproep aan vrouwen de subjectstatus te veroveren.

Ook Vintges beschouwt De Beauvoirs ethische werk als een sleutel tot haar denken over sekse. Waar Sartre’s existentialisme een ethiek, de mogelijkheid van een werkelijk contact tussen mensen, uitsluit, gaat De Beauvoir ervan uit dat het ‘zich vrij willen’ altijd een inspanning van morele aard vereist, waarin het handelen niet willekeurig elke inhoud kan krijgen. “Zich vrij willen houdt dus al een positieve betrokkenheid in op de medemens, die niet passief van aard is: we stellen ons daarmee niet vrijblijvend op jegens onze medemensen maar verplichten ons ertoe ons om hun lot en welzijn te bekommeren.” (Vintges 86) Onze verantwoordelijkheid voor onze vrijheid sluit verantwoordelijkheid voor de ander in.

De genoemde auteurs zijn het erover eens dat De Beauvoir de wat romantische

existentialistische opdracht ‘zichzelf te kiezen’ in een transcendente beweging naar vrijheid en subjectwording en in een eeuwige *double-bind* van object en subject, heeft uitgewerkt naar de sfeer van praktische toepassing, dat is, naar het politiek-culturele bestaan van gender. Het lichaam is niet te transcenderen; het is een plaats van betekenissen die bemiddeld moeten worden. Butler vrijwaart De Beauvoirs existentialistische project van het ‘jezelf kiezen’ en ‘de vrijheid willen’ van zowel voluntarisme als prescriptie door het als verband van culturele constructie en keuze te formuleren. “Less a radical act of creation, gender is a tacit project to renew a cultural history in one’s own corporeal terms.” (Butler 1987, 131) Butler vindt in de idee van het ‘culturele’ of artificiële karakter van gender meteen het politieke moment: gender is een situatie van participatie, en wel in het opnemen van interpretaties die komen uit een gedeeld cultureel, dus publiek, leven, en het opnieuw interpreteren, is: maken, van culturele betekenis. Ook Vintges schrijft: “De lichamelijkheid van de mens heeft volgens De Beauvoir dus altijd een betekeniscomponent.” (Vintges 64) Nog anders gezegd: constructie en keuze zijn beide aspecten van het vrijheidsproject, en participatie, Butlers “active style of living one’s body in the world”, is altijd ambigu in het licht van de noodzakelijke handeling van interpretatie. De (ontologische) noodzakelijkheid van interpretatie is de essentiële vrijheid die aan de basis van gender ligt. Met die premisse werkt De Beauvoir: ze wil vrijheid niet van moreel handelen los zien, maar dit handelen ook niet een prescriptieve opdracht meegeven. Het vrijheidsproject dat gender is, wordt vooral een interpretatie-project.

Er is volgens de aangehaalde interpretaties geen sprake van ‘mannelijkheidsideologie’ in De Beauvoirs denken. Als we deze lezingen verder volgen, en De Beauvoirs insteek opvatten als die van betekenisonderzoek, blijkt ook in algemene zin van een ‘Groot Verhaal’ of ideologie geen sprake te kunnen zijn. Het vrije handelen als geseksueerd subject behelst juist een voortdurend commentaar op bestaande ideologieën van geseksueerd leven in een door geschiedenis bepaalde en met anderen gedeelde openbaarheid.

We kwamen in deze feministische interpretaties begrippen tegen als ‘participatie’, ‘agency’, ‘verantwoordelijkheid’, en een begrip van moreel handelen als de bevestiging van vrijheid. Ze suggereren het politieke karakter van de optie op gender-als-culturele-

situatie, de verbondenheid van geseksueerd bestaan met participatie in een culturele en politieke openbaarheid. Aan de opdracht een in een moreel geladen vrijheid ‘kiezend’ of handelend subject te worden kleven kwesties van betekenis en interpretatie. Hier vinden we een interessante brug naar de politieke filosofie. Het type participatie dat we hier tegenkomen is niet hetzelfde als de ‘participatie’ die binnen de politieke filosofie geassocieerd wordt met deelname aan de openbaarheid, met een actief begrip van burgerschap. Maar de (per definitie bestaande) participatie in gender als een interpretatie-project is daar, althans binnen een feministische politieke filosofie, wel een dimensie van. Ze speelt waar het realiseren van een participatoir burgerschap voor vrouwen in de praktijk problemen blijkt op te leveren. Ze hoort bij het nivo van de voorwaarden c.q. belemmeringen voor het realiseren van daadwerkelijke en effectieve participatie in de diverse vormen van moderne openbaarheid. Feministische analyses van burgerschap stuiten telkens weer op de grenzen aan het vermogen van vrouwen te participeren, die, wat betreft die verwevenheid van politiek en cultuur, liggen in bijvoorbeeld het niet ‘gezien’ of ‘gehoord’ worden, in de diverse soorten seksualisering van vrouwen, in de trivialisering van hun werk en kennis, en ook in de worsteling de eigen belangen überhaupt te formuleren. Het gaat hier om – altijd in een of andere zin aanwezige – interpretaties van het verschil dat gender maakt, die het formeel gelijke participatoir burgerschap moet kunnen verdisconteren om zichzelf waar te maken.

De Beauvoir formuleerde de noties van gender als culturele situatie en van het geseksueerde lichamelijk bestaan als locatie, niet van een immanent zijn, maar van een worsteling met betekenissen van zichzelf. Deze noties zadelen het participierend, handelend subject zijn op met de opdracht tot interpretatie van culturele betekenissen van belichaamde identiteit, en bovendien met de opdracht die participatie instrumenteel te maken voor het ontstaan van morele relaties met anderen – op straffe van in kwade trouw leven.

De politisering van cultuur en de erkenning van verschil

De Tweede Sekse biedt een feministische filosofie die de verwevenheid van cultuur en politiek in het leven van geseksueerde identiteit vooropstelt. Op dit punt tekent zich een verwantschap af tussen De Beauvoir en de hedendaagse feministische politieke

filosofie. Deze staat het laatste decennium steeds explicieter in het teken van het conceptualiseren van de vermenging van politiek en cultuur. Die conceptualisering was het antwoord op het tekort van de liberale gelijkheidsgedachte in de ervaring van verschillende soorten ‘nieuwe’ deelnemers aan de openbaarheid. Vrouwen en diverse culturele minderheden ondervonden dat hun deelname belemmerd werd niet door wettelijke uitsluiting, maar door culturele mechanismen. Het ideaal van een abstracte gelijkheid van alle burgers staat haaks op de werkelijkheid van een cultureel pluralistische openbaarheid. Een gelijke participatie van cultureel verschillende deelnemers, zo luidt de kritiek, kan slechts gerealiseerd worden via de erkenning van verschil. Anne Phillips (1993) heeft opgemerkt dat hier het grote afscheid begon van het oude socialistische of marxistische ideaal. Lenen de problemen van klasse-ongelijkheid zich nog voor een strategie van eliminatie of transcendentie van verschil, ten aanzien van de problemen van culturele identiteit – van sekse, etniciteit, seksualiteit, of religie – vormt niet het opheffen maar het erkennen van verschil de cruciale uitdaging.

Het idee van gelijkheidspolitik is onderdehand bekogeld met verschillende uitwerkingen van het idee van verschilpolitiek. Een eerste systematische feministische kritiek op de dominantie (onder liberalen én socialisten) van het rechtvaardigheidsidee dat zich op vergroting van gelijkheid baseert, kwam van Iris Young (1990). Zij wilde het werkterrein van het denken over rechtvaardigheid uitbreiden door rechtvaardigheid niet langer alleen te koppelen aan betere herverdeling van inkomen of sociale posities, en ook de bestrijding van sociale en culturele dominantie als kwestie van rechtvaardigheid te zien. Het debat over rechtvaardigheid heeft naast het distributie-paradigma een ander paradigma nodig dat een bredere visie op wat ‘politiek’ is uitdraagt. Diverse sociale bewegingen, waaronder uiteraard prominent de vrouwenbeweging, hebben van het politiseren van cultuur hun werk gemaakt.

Politicizing culture, then, means bringing language, gestures, forms of embodiment and comportment, images, interactive conventions, and so on, into explicit reflection. Cultural politics questions certain everyday symbols, practices, and ways of speaking, making them the subject of public discussion, and explicitly matters of choice and decision. The politicization of culture

should be distinguished from a libertarian insistence to “do their own thing,” .. (C)ultural politics has primarily a critical function: to ask what practices, habits, attitudes, comportments, images, symbols, and so on contribute to social domination (...) . (Young 86)

Deze formuleringen suggereerden al dat sekse niet de enige complicatie van gelijkheid oplevert. Het idee van verschilpolitiek is ook leidraad geworden in discussies over een multiculturele democratie. Het essay ‘The Politics of Recognition’ van Charles Taylor uit 1992 is een invloedrijke bijdrage aan die discussie, en zijn begrip ‘erkenningpolitiek’ fungeert sindsdien vaak als synoniem voor ‘verschilpolitiek’. Taylor ziet in de achttiende eeuw een typisch modern verlangen naar ‘erkenning’ ontstaan dat in het afscheid van een hiërarchische sociale orde, zaken als eer en respect niet langer aan sociale posities, maar aan individuele waardigheid koppelt. De huidige politiek van erkenning verbindt hij met name met het streven van culturele minderheden naar beleving en bescherming van hun culturele (groeps)identiteiten. Ook Youngs kritiek op het heersende paradigma van rechtvaardigheid resulteerde in een pleidooi voor ‘verschilpolitiek’ dat de representatie van sociale groepen in politiek, personeelsbeleid, en recht verdedigt. Young werkt het idee van groepsrepresentatie genuanceerder uit dan Taylor. Maar hun werk roept eenzelfde probleem op, namelijk dat de vertaling van ‘verschil’ als groepsverschil niet bruikbaar is voor een feministische politiek die sekse niet per se in de zin van een te beschermen en te representeren groepsidentiteit tot asymmetrieën, dominanties, en onderdrukking ziet leiden. Sekse verhoudt zich aanzienlijk complexer tot identiteit en de representatie van identiteit dan Taylors culturele groepen. Sekse is juist een problematische grond voor de erkenning van iets collectiefs: de agendering van sekse vraagt om een rechtvaardigheidsconceptie die om kan gaan met het pendelen van sekse tussen soorten van verschil. Rechtvaardigheid moet gewonnen worden uit het soms ‘als vrouw’ en soms niet ‘als vrouw’ erkend willen worden. (Een weigering die niet per se terugleidt naar de oude gelijkheidspolitik: niet willen vallen onder een toegeschreven identiteit attendeert wederom op een probleem van miskenning van identiteit – en rechtzetting daarvan kan ook de vorm aannemen van een herdefiniëring van verschil.)

Youngs benadering bezit wel meerwaarde ten opzichte van die van Taylor: ze

biedt in feite twee verschillende trajecten van ‘verschilpolitiek’ aan. Taylors uitwerking van de politiek van erkenning staat haaks op wat Young onder de politisering van cultuur verstaat. De eerste ziet cultuur als een verzameling groepsidentiteiten, en beoogt formele garanties voor de zelfexpressie van een al cultureel omschreven groepsidentiteit. In Youngs formulering gaat het bij ‘cultuur’ niet om te erkennen essentiële groepsidentiteiten, maar om uit het standpunt van de politiek onzichtbare handelingspraktijken. Die tot ‘cultuur’ benoemde praktijken van lichamelijke en talige interactie zijn ‘de kleine lettertjes’ bij participatie en rechtvaardigheid, en ze helpen sociale en politieke dominantie in stand te houden. De politisering van cultuur impliceert een alternatieve verschilpolitiek: een benoeming van verschil die tot ondermijning en transformatie kan leiden van bestaande dominante praktijken van identiteit. Bij mijn volgende auteur staat net dat thema centraal.

Nancy Fraser (1997) heeft gemengde gevoelens over de nieuwe focus op rechtvaardigheid als de erkenning van cultureel (groeps)verschil. Zij probeert de socialistische herverdelingspolitiek met een ‘post-socialistische’ erkenningspolitiek te verenigen. Categorieën als gender en ‘ras’ zijn bij uitstek bivalente soorten collectiviteit. De culturele onderdrukking die hier speelt heeft altijd ook politiek-economische kanten, en vereist een dubbele strategie van herverdeling en erkenning. De feministische versie van het erkenningsdilemma dat ontstaat formuleert ze als volgt: “How can feminists fight simultaneously to abolish gender differentiation and to valorize gender specificity?” (Fraser 21) Eenzelfde dilemma kan worden geformuleerd voor een anti-racistische politiek. Maar ook stelt Fraser dat de strategieën van herverdeling en erkenning beide weer varianten kennen die groepsverschillen benadrukken dan wel vervagen. En alleen de groepsverschil vervagende varianten bewerken volgens haar ook structurele sociale transformatie. Ze prefereert uiteindelijk het inleveren van groepsverschil – voor minder dichotome en massale soorten verschil. Fraser voert de optie op deconstructie van identiteiten op als kandidaat voor een rechtvaardigheidspolitiek die ‘transformerend’ in plaats van ‘affirmatief’ wil zijn.

Minder de erkenning, als wel de interpretatie van verschil is centraal komen te staan in de recentere ‘politiserings van cultuur’. We zijn terug bij het probleem dat

het leven van gender-differentiatie als kwestie die een publiek en moreel handelen ter realisering van vrijheid impliceert, niet zozeer de erkenning van gegeven identiteiten, maar vooral een interpretatie-project behelst. Ik wil nogmaals Butler opvoeren, die zich consequent bezighoudt met het systematisch doordenken van de culturele constructie van gender en zijn lichamelijke basis: in haar boeken *Gender Trouble* (1990) en *Bodies That Matter* (1993) ontwikkelt ze een radikaal anti-essentialistisch project. Haar recente boek *Excitable speech* (1997) gaat expliciet over de relatie van taal en politiek – het onderwerp is de tegelijk subject-constituerende en politieke werkzaamheid van taal. Het probleem dat seksistische en racistische taal stellen voor erkenning en miskenning bespreekt ze binnen een taalfilosofisch perspectief op het ontstaan van subjectiviteit. Als taal kan kwetsen, niet als toevallige en vermijdbare sociale omstandigheid, maar als effect van een historisch ontstane retoriek en betekenisgeving waarbinnen taalgebruik structurele onderwerping kan gaan vertegenwoordigen, berust die ervaring op het gegeven dat we talige wezens zijn en dat onze subjectiviteit ook ‘vernietigbaar’ is door taal.

In de context van de Amerikaanse discussie rond *hate speech* is die ‘vernietiging van erkenning’ ook een onderwerp voor juristen geworden. De juridische agendering berust volgens Butler op een begrip van de taaluiting als de onmiddellijke en noodzakelijke uitoefening van het kwade effect. Dit lijkt verandering van dat effect uit te sluiten. De taaluiting valt echter niet samen met één betekenis – alleen al omdat *hate speech* herhaald zal moeten worden in de ontwikkeling van een kritiek erop. Butler concludeert dat een sociale en culturele bestrijding van *hate speech* verstandiger is dan een juridische. (Ze formuleert dit met behulp van Austins taaltheorie: het perlocutionaire begrip van taal, dat een effect in tijd beschrijft, acht ze hier adequater dan het illocutionaire begrip, waarbij taaluiting en effect gelijktijdig optreden.) Als verantwoordelijkheid voor de smadelijke betekenis bestaat in de herhaling van een door geschiedenis en plaats bepaalde betekenis, niet in een oorspronkelijke taaluiting van één bepaalde spreker, dan lijkt er meer een culturele en sociale dan een juridische aansprakelijkheid te ontstaan. Hier wordt erkenningspolitiek een betekenispolitiek die toegeschreven identiteiten die posities van dominantie en onderwerping herhalen kan bestrijden.

De bestrijding van miskenning is, kortom, een vorm van erkenningspolitiek. De

politiek van erkenning is hiermee door Butler uit de Tayloriaanse invulling ervan weggeleid. Voor Taylor lag verschil- of erkenningspolitiek in de erkenning van eigen groepsidentiteiten; voor Butler is erkenningspolitiek verbonden met het probleem van de (disciplinerende) toeschrijving van identiteit door anderen.

Ik heb het raakpunt onderzocht van *De Tweede Sekse* met de feministische politieke filosofie van het laatste decennium. Deze heeft als rode draad het expliciet agenderen van de noodzaak de liberale en socialistische emancipatieprogramma's waarin de kenmerkende begrippen die van discriminatie, gelijkheid, en distributie zijn, aan te vullen met een perspectief waarin dominantie, verschil, en erkenning centraal staan. Ik vind het raakpunt in de gedeelde notie dat het politiek relevant maken van gender een visie op gender als culturele situatie insluit. Wat *De Tweede Sekse* verbindt met huidige feministische ideevorming over de relevantie van sekse – of van verschil in bredere zin – in de publieke sfeer, is ten eerste het inzicht van de verwevenheid van politiek en cultuur in de realisatie van rechtvaardiger praktijken van vrijheid, en ten tweede het inzicht van de dubbele positie van het subject als gebruiker en geadresseerde van taal – een taal die in beide gevallen haar of hem tot subject maakt. *De Tweede Sekse* ondersteunt een feministische politieke filosofie die zich een cultuurfilosofische missie toeschrijft.

Zijn we met deze exercitie beland bij een (dan al vijftig jaar bestaand) feministisch postmodernisme dat ‘eindelijk’ de Grote Verhalen over gelijkheid en de mens als auteur van de wereld heeft vervangen door aandacht voor differentie en taal? Ik denk eerder dat in het algemeen, in programmatische zin, te verdedigen is dat feministische politieke filosofie zich – expliciet of impliciet – onderscheidt door de uitbreiding van het relevante terrein van de politieke filosofie van markt en staat naar cultuur. Die uitbreiding is, met andere woorden, niet afhankelijk van de ‘*cultural turn*’ onder historici en sociaal-filosofen die in de jaren zeventig valt waar te nemen, en waarin de namen van Clifford Geertz, Hayden White, en Michel Foucault prominent figureren. De aandacht voor cultuur in wat gewoonlijk als politieke processen van representatie en participatie opgevat wordt, lijkt inherent aan het werkterrein van feministische politieke filosofie. Sekse is daarbij steeds ‘cultuur’ in twee betekenissen: het begrip verwijst zowel naar de beleving van een groepsidentiteit als naar de

toeschrijving ervan. Pogingen het politiek-culturele functioneren van ‘seks’ te conceptualiseren zijn evenzovele worstelingen met dat dubbelkarakter van met name ‘vrouwelijkheid’, dat om zowel representatie als deconstructie vraagt. De cultuurfilosofische missie vat cultuur dus behalve in de engere zin van expressie, vooral op in de brede zin van processen van sociale betekenisgeving.

Gelijkheid en verschil versus de ironische conditie van vrouwelijkheid

Het verband tussen *De Tweede Sekse* en mijn eigen onderzoek kan ik in dezelfde geest formuleren. De onderzoeksvraag die me interesseerde kan ik stellen in termen die haar schatplichtig maken aan bovengegeven lezing van De Beauvoirs feminisme: welke noties die het moderne geseksueerde bestaan verbinden met het participeren in culturele en politieke openbaarheden formuleren de erkenning van de relevantie van seks-identiteit eerder als kwestie van interpretatie dan van de expressie van groepsidentiteit? De vraag impliceert dat de door Taylor geconstateerde typisch moderne erkenningspolitiek van meet af aan gezelschap kreeg van een typisch moderne betekenispolitiek. In welke intellectuele bronnen van de moderniteit treffen we (het vermoeden van) dat dubbele traject aan, en wordt identiteitspolitiek ondersteund of vervangen door een politiek die jongleert met incompatibele ervaringen van geseksueerde subjectiviteit – wat ik de ironische conditie van vrouwelijkheid noem?

In mijn proefschrift heb ik een feministisch perspectief op de Verlichting willen bieden dat deze losweekt van de strijd tussen modernisme en postmodernisme. Onder invloed van het postmodernisme is van de Verlichting in toenemende mate het clichématige beeld ontstaan van een hiërarchisch oppositiedenken in rede-emotie, geest-lichaam, man-vrouw (enzovoort) binnen het Grote Verhaal van het sciëntistische rationalisme. De aandacht van het postmodernisme voor taal niet als beschrijving maar als producent van de werkelijkheid, en in het algemeen voor betekenisproductie, zou daarmee een radikaal nieuw wereldbeeld en kennisperspectief bieden. Het Verlichtingsmodernisme wordt zo een Groot Verhaal waar men zich in allerlei hedendaagse postmoderne, en feministische, debatten korthedshalve tegen kan afzetten. In mijn proefschrift ga ik ervan uit dat het postmodernisme zelf een Groot Verhaal is dat een monolitische interpretatie van haar opponent geeft. Ik beschrijf de

Verlichting als een hoeveelheid ‘kleine verhalen’ die aantonen dat er *binnen* de Verlichting debatten te reconstrueren zijn die lijken op die tussen ‘modernen’ en ‘postmodernen’ vandaag de dag. Dat wil zeggen: ik verdedig niet, zoals door Isaiah Berlin en anderen gedaan is, het bestaan van een ‘tegen-Verlichting’ binnen de Verlichting die de ‘andere kant’ van de serie opposities behartigt – een *counter-Enlightenment* of een beginnende Romantiek die wel waarde hechten aan zaken als lichaam en emotie. Mijn benadering kiest een derde invalshoek, en stelt vragen bij het oppositiedenken zelf als adequaat raster voor het Verlichtingsdenken. Juist wanneer aandacht gegeven wordt aan de problematiseringen van gender in het Verlichtingsdenken, blijkt al in de vroege moderne teksten die aandacht voor het producerende en politieke karakter van betekenisgeving aanwezig te zijn. Ik geef om deze inzet te illustreren een paar voorbeelden uit mijn onderzoek.

Het eerste voorbeeld betreft de in de discussie veronderstelde grondslag in het zeventiende- en achttiende-eeuwse natuurrechtdenken van de moderne representatieopvatting die kennis en politiek een ‘fundamentalistische’ basis in de natuur geeft. De veronderstelling is dat hier mens en maatschappij in het ‘spiegelbeeld’ van een natuurlijke orde gedacht gaan worden. In het kielzog van de Wetenschappelijke Revolutie wilde de klassiek-liberale politieke filosofie haar normen uit de feiten afleiden: haar denken over een oorspronkelijke natuurstaat is te begrijpen in analogie met het wetenschappelijke experiment. Aan de speurtocht van de zeventiende-eeuwse politieke filosofie naar de oorspronkelijke natuur van de mens danken we het moderne universalistische mensbeeld. De huidige identiteitspolitieken berusten op verzet tegen dat universalistische mensbeeld, dat in de praktijk een Europese man vertegenwoordigt, en verantwoordelijk is voor de uitsluitingsmechanismen die de politieke participatie van ‘andere’ identiteiten verhinderden. Het zogenaamd universele mensbeeld veraadde zichzelf al waar het (soms) een natuurlijk sekse-verschil poneerde: vrouwen waren of gewoon gelijk, of nu eenmaal anders.

Ik stel een andere interpretatie van de zeventiende-eeuwse these van de natuurstaat voor. In mijn lezing wordt hier een 'modern' subject gemunt zónder de wetenschappelijke claims van ‘feitelijke’ waarheid, die eerder horen bij een latere, negentiende-eeuwse verwetenschappelijking van het denken. De zeventiende-eeuwse

constructie van de natuurstaat doet een beroep op ficties, in plaats van op feiten. Ze fixeert de naturalistische paradox van het gewoon gelijk of nu eenmaal anders zijn van vrouwen niet in een keuze voor een van beide zijden, ze jongleert ermee en laat dus de paradox in stand. Ik concentreer me op het werk van Thomas Hobbes, de belangrijkste representant van het denken van een natuurstaat als grondslag voor een moderne, seculiere staat die voorbij het *droit divin* haar legitimatie uiteindelijk in ‘het volk’ moet vinden, oftewel in de natuurlijke gelijkheid en vrijheid van iedereen. Bij Hobbes is de natuur niet een orde, maar de sfeer van het ultieme contingente bestaan: zijn natuurstaat beschrijft een bestaan zonder geautoriseerde betekenissen. Noch voor de politiek, noch de kennis, noch het beslechten van sociale betekenissen, arbitreert de natuur voor ons. De hieruit volgende principiële contingentie van het moderne bestaan maakt staat en maatschappij tot mensenwerk. Hobbes legt in normatief opzicht (weer) de basis voor een absolute staat, die zijn – angstige – oplossing is voor die contingente conditie van de moderniteit. Het ‘universele’ van zijn mensbeeld ligt in de universele kwetsbaarheid van de mens in de confrontatie met geweld en rivaliteit, niet in een of ander voorgeschreven levensproject, handelingsoriëntatie, of karakterbeeld dat tot uitsluiting van andere opties, waarden, of identiteiten zou kunnen leiden.

We vinden hier geen *foundationalist philosophy* die ‘de’ menselijke identiteit, dan wel ‘het’ natuurlijke sekse-verschil zoekt te definiëren. Het klassiek-liberale humanisme was ‘contra-factisch’ van aard. Het berust niet op een verklarend, sciëntistisch discours dat de ware essentie van de moderne mens zoekt, maar op een beschrijvend discours dat de angst, hoop, en behoeften inventariseert die het vooruitzicht van een moderne tijd oproept. Ik noem het ‘*philosophy fiction*’. Met de natuurstaat wordt geen ‘oorspronkelijke identiteit’ beargumenteerd maar de afwezigheid van identiteiten. In Hobbes’ natuurstaat bestaan identiteit noch verschil. Dit blijkt vooral in zijn beroemde behandeling van het sekse-verschil dat hij irrelevant acht in het licht van de potentiële oorlog tussen allen die de natuurstaat is. In het verlengde van zijn nominalistische betekenisopvatting hebben ook mannelijkheid en vrouwelijkheid geen ‘fundament’ in de natuur – hun identiteit of verschil zijn artefacten: afspraken uit, of producten van het sociaal contract. Betekenis ontstaat in de politieke staat, na het contract dat de subjecten van de natuur verlost.

Tot zover Hobbes. In de achttiende eeuw vindt vervolgens een ‘taalstrijd’ of

representatiestrijd plaats, die lijkt op die tussen modernisme en postmodernisme. Ik behandel deze in hoofdstukken over de salon en de esthetische controverse tussen neo-classicisme en rococo, over David Hume's sentimentele democratie, en over de feministische receptie van het republikanisme. De pendelbeweging van identiteitspolitiek en wat ik een ironisch of ambivalent bewustzijn van (seks-)identiteit noem, kenmerkt van meet af aan het Verlichtingsdenken zelf.

Ik eindig met het beschrijven van een andere Kant dan de kritici van 'het' Verlichtingsuniversalisme gewoonlijk doen. Ook deze gedoodverfde filosoof van het universalisme kan geherwaardeerd worden via een feministische hermeneutiek die zoekt naar inzichten in het 'ironische' bestaan van sekse in het moderne denken. Ik zie hiervoor drie aanknopingspunten in zijn werk. Een eerste vind ik in de inzet van Kants kritiek op de ervaring als verondersteld voertuig van directe kennis. Er bestaat een feministische receptie die hierin reden vindt voor verzet tegen Kants 'objectivisme' en minachting voor gevoel, maar die receptie lijkt me misplaatst. In Kants kenkritiek beweegt de kennis van ervaring zich tussen rationalisme en empiricisme, dat wil zeggen, de ervaring wordt onderwerp van processen van 'representatie'. Kants weerzin tegen 'inclinatie' en ongerefecteerde emotie is vaak geïnterpreteerd als bijproduct van een seksistisch vrouwbeeld en zijn veronderstelde uitsluiting van vrouwen van de rationaliteit, maar kan mijns inziens evengoed begrepen worden in het licht van zijn kritiek op allerlei onvolwassen mannelijk gedrag dat via de sociale macht van mannen in stand wordt gehouden. Dat brengt me bij het tweede aanknopingspunt. Kant geeft een beschouwing van het huwelijksrecht waarin hij de noodzaak formuleert de (juridische dan wel ethische) wet in te zetten als bescherming van vrouwen tegen de asymmetrie in macht van mannen en vrouwen in persoonlijke verhoudingen waarin vrouwen een groter risico van 'verdinglijking', van object-worden, lopen, en dus een garantie van hun subject-worden nodig hebben. Ik zie hierin een ethiek van liefde binnen asymmetrische sociale verhoudingen. Een derde aanknopingspunt vind ik in zijn twee concepties van openbaarheid. De eerste, bekende, geldt het publieke gebruik van de rede, dat verlicht burgerschap kenmerkt. De tweede geldt het publieke gebruik van plezier, of met een wellicht beter, archaischer woord: genoeg (Vergnügen). Dit associeert hij met het openbare optreden van vrouwen, dat zich onderscheidt door eigen vormen van taal, lachen, en klagen. In eigentijdsere woorden: Kant ziet vrouwen

specifieke communicatie-deskundigheid in de openbaarheid inbrengen, die hun eigen goede leven moet waarborgen, hun eigen moderne subject-zijn.

Ik concludeer dat *gender* in de Verlichting een kwestie van betekenis is. Evenals Hobbes ziet Kant de betekenis van sekse ontstaan in een – kentheoretisch dan wel politiek – proces van representatie. Bij geen van beide filosofen zie ik een ‘fundamentalistische’ kennispolitiek ten aanzien van sekse-identiteit verschijnen, ik vind geen funderend naturalistisch dualisme of *mirror of nature* benadering van sekse. Met name Kants vaak inconsistente gedachten over sekse die met strijdige politieke metaforen werken, getuigen van de ontwikkeling van een specifiek moderne kenniscontext. De groeiende hoeveelheid mogelijke en incompatibele verhalen over sekse zorgt voor de inbedding van de kennis van sekse in een ‘ironische epistemologie’. Omdat juist in de moderne tijd sekse, en met name vrouwelijkheid, een betekenis-kwestie wordt, ontstaat de specifiek moderne ‘discursieve kwetsbaarheid’ van vrouwen.

De Verlichting zadelt ons op met een dubbele nalatenschap – een nalatenschap die ook de receptiegeschiedenis van *De Tweede Sekse* kenmerkt. De naturalistische paradox lokt de identiteitspolitiek uit waarin vrouwen zich tot gelijkheid dan wel verschil moeten bekennen. Inzicht in de ironische conditie van vrouwelijkheid lokt Youngs politisering van cultuur, Frasers transformerende erkenningspolitiek, Butlers culturele en sociale aansprakelijkheid voor talige miskenning, en De Beauvoirs moreel gebonden interpretatieproject van sekse uit. In dit tweede spoor van de moderne nalatenschap vermijdt men de direct-normatieve stellingname waar de identiteitspolitiek om vraagt, en richt men zich in eerste instantie op het beschrijven van verbanden tussen politiek, cultuur, kennis, en sekse. Maar die beschrijvingen staan uiteindelijk wel in het teken van het vinden van handvaten voor het inrichten van een ‘seksueel-democratische openbaarheid’. Wanneer in dit project interpretatie van betekenis de doorslaggevende (maar dus ook altijd weer wankel) normatieve gids blijkt te zijn, is het project afhankelijk van kennis van de betekenisgeschiedenissen van sekse. Feministische genderstudies in de geesteswetenschappen zijn voor dit project de kennisleveranciers bij uitstek.

Literatuur

- Beauvoir, Simone de (1949), *De Tweede Sekse*, Utrecht: Bijleveld, 1978 (1965/68).
- Bonnell, Victoria E. and Lynn Hunt (eds.) (1999), *Beyond the Cultural Turn. New Directions in the Study of Society and Culture*, Berkeley: University of California Press.
- Butler, Judith (1987), 'Variations on sex and gender. Beauvoir, Wittig and Foucault', in: S. Benhabib en D. Cornell (eds.), *Feminism as Critique*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 128-142.
- Butler, Judith (1997), *Excitable Speech. A Politics of the Performative*, New York: Routledge.
- Fallaize, Elizabeth (1988), *The Novels of Simone de Beauvoir*, London: Routledge.
- Fraser, Nancy (1997), *Justice Interruptus. Critical Reflections on the "Postsocialist" Condition*, New York: Routledge.
- Phillips, Anne (1993), *Democracy and Difference*, Cambridge: Polity Press.
- Phillips, Anne (1999), *Which Equalities Matter?*, Cambridge: Polity Press.
- Taylor, Charles (1992), 'The Politics of Recognition', in: Amy Gutmann (ed.), *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, Princeton: Princeton University Press, 1994, 25-73.
- Vega, Judith (1998), *Inventing Enlightenment's Gender. The representation of modernity in dispute*, diss. Rijksuniversiteit Leiden.
- Vintges, Karen (1992), *Filosofie als passie. Het denken van Simone de Beauvoir*, Amsterdam: Prometheus.
- Young, Iris Marion (1990), *Justice and the Politics of Difference*, Princeton: Princeton University Press.